

***Hora est* ‘Het einde der wet’ en historisch besef in middeleeuws Japan**

Lucia Dolce en Ivo Smits

Iemand die
goed van kwaad
te onderscheiden weet:
daarvan zijn er hoe dan ook
maar weinig in deze wereld!

Jien, vermoedelijk in 1196 (*Shugyokushu* 2: 2385)

(*yoshi ashi o / omoishiru hito zo / naniwagata / to temo kaku temo / yo ni arigataki*)

Dit artikel behandelt de vraag hoe in middeleeuws Japan theorieën over historische ontwikkelingen bepaald werden door de overtuiging dat in het jaar 1052 het totale onvermogen de Boeddha's leer (*dharma*) te doorgronden een feit was geworden en dat daarmee ook de mogelijkheid verlichting te bereiken buiten ieders bereik leek te komen liggen. Historici en boeddhistische denkers koppelden de notie van 'het einde der wet' of het einde van de Boedha's leer aan recente politieke en andere voorvallen en probeerden een blauwdruk te leveren voor religieus en politiek gedrag dat Japan alsnog redden kon.

Van cycli naar verval

Middeleeuws Japan (ca. 1200-1600) was een boeddhistisch land. Japanners waren in meer of mindere mate ook bekend met andere religies en ideesystemen, zoals het Confucianisme, Daoïsme of shinto, maar deze waren opgenomen in het dominante religieuze gedachtengoed dat boeddhistisch was. Historisch besef in middeleeuws Japan was dan ook sterk gekleurd door de boeddhistische kosmologie, waarin concepties van tijd cyclisch zijn. Overigens ook wanneer in niet-religieuze termen geschiedenis geanalyseerd werd in oost-Azië waren cycli een belangrijke ordenend principe. Deze alles-overheersende ideeën over een cyclisch verloop van tijd is een

van de opvallendste verschillen met het Westen, waar besef van tijd meestal juist lineair is.

In de Boeddhistische kosmologie herhaalt tijd voortdurend dezelfde bewegingen, zij het dat die eindeloos lang duren. De belangrijkste cyclus is die van de zogenaamde *kalpa's* (Japans *ko*). *Kalpa's* zijn niet te vatten tijdseenheden. De parabel die vaak wordt aangehaald om te verbeelden hoe onbegrijpelijk lang een kalpa duurt is die van de papaverzaadjes. Stel je een immense stad voor die volledig gevuld is met papaverzaadjes. Eens in de honderd jaar haal je een zaadje weg en wanneer de stad leeg is, dan is er een kalpa voorbijgegaan.¹ Een van de bekendste theorieën legt uit dat een grote kalpa bestaat uit vier middelgrote kalpa's, die op hun beurt weer uit twintig kleine kalpa's bestaan. De wereld gaat door vier stadia van middelgrote kalpa's die elkaar blijven opvolgen. Tijd blijft in een onophoudelijke cyclus bewegen door de vier stadia van ontstaan, bestaan, vernietiging en leegte. De *locus classicus* voor dit idee is de *Voorraadschuur met betrekking tot de dharma* (*Abhidharma-kósa*), een vijfde-eeuwse Indiase verhandeling over de *dharma*, of leer van de Boeddha.²

Dit artikel concentreert zich op twee belangrijke boeddhistische schrijvers, Jien (1155-1225) en Nichiren (1222-1282). Hun ideeën over de geschiedenis van Japan waren religieus gekleurd en hebben alles te maken met een verschuiving in boeddhistische percepties van tijdsverloop, waarbij de nadruk kwam te liggen op de gedachte dat hoe verder de mens verwijderd raakte van de dood van de Boeddha, hoe somberder het gesteld was met zijn kans op verlichting. Cycli bleven het grotere raamwerk, maar de preoccupatie van deze schrijvers was op het heden en de mogelijkheden van de mens tot verlichting.

1 Bijv. *Samyuktagama*, hoofdstuk 34 en *Dazhi duolun*, hoofdstuk 5. *Mochizuki bukkyo daijiten* 2, p. 1021.

2 De boeddholoog Edward Conze suggereerde al dat 'dharma' een van de belangrijkste en tegelijkertijd lastigste begrippen uit het Boeddhisme is, maar de meest gebruikte betekenis is die van de leer of de 'wet' van de Boeddha. Edward Conze, *A Short History of Buddhism*, Londen 1980) 28-30. Conze zelf gebruikt de term in zijn basisbetekenis van 'één ultieme werkelijkheid'. Een afgeleide betekenis is dan die wekelijkheid zoals die is vastgelegd in boeddhistische geschriften, de 'leer' dus.

Diezelfde *Abhidharma-kôsa* introduceert ook een ander verloop van tijd dan de cycli. De tekst poneert de stelling dat na de dood van de historische Boeddha Sakyamuni het begrip van de *dharma* geleidelijk verslechtert. Gaandeweg is men in dit proces van verval van Boedha's 'wet' drie duidelijk van elkaar te onderscheiden stadia van verval gaan ontdekken, namelijk dat van de 'ware wet' of 'ware *dharma*' (Japans *shobo*), 'de imitatie-*dharma*', (*zoho*) en 'het einde van de *dharma*' (*mappo*, ook wel *masse* of *matsudai*, 'laatste generatie'). Deze drie stadia zijn niet zozeer kosmologisch, dus niet noodzakelijk onderdeel van de grote cycli, als wel historisch: de stadia zijn direct gekoppeld aan de dood van de historische Boeddha en berekenen een specifiek moment waarop de Boeddha stierf. In China werd als zijn sterfjaar 949 v. C. of 609 v. C. aangehouden en in Japan tegen het einde van de klassieke periode (ca. 800-1200) hield men het op 949 v. C. Dat sterfjaar is het startpunt van de drie opeenvolgende stadia van de leer van de Boeddha.³

Historisch tijdsbesef is niet alleen religieus geïnspireerd maar heeft ook alles te maken met ideeën over de religieuze praktijk, namelijk dat hoe verder de mens verwijderd raakt van het moment waarop Sakyamuni zijn leer predikte, hoe moeilijker het wordt de leer te beoefenen. Het vermogen van mensen om de *dharma* te begrijpen neemt steeds verder af. Onmiddellijk na Sakyamuni's dood beheersten de mensen zowel de leer (*kyo*) als de beoefening ervan (*gyo*) en lag verlichting (*sho*) binnen bereik. Gaandeweg bleef alleen de leer over en was het met de beoefening ervan droef gesteld; verlichting was niet meer mogelijk.

Het verloop van dit religieus verval kon volgens de middeleeuwse Japanners precies berekend worden. Een klassiek en in Japan erg populair voorbeeld van deze berekening komt uit de *Soetra van de grote verzameling* (Japans *Daijikkyo*, Sanskriet. *Mahasamnipata sutra*, Chinees *Dajijing*; de Chinese vertaling dateert uit 566). Juist vanwege dit berekeningsmodel werd deze Indiase tekst in Japan erg veel gebruikt. Kortweg komt de berekening op het volgende neer. Algemeen aanvaard was het idee dat na de dood van de historische Boeddha het stadium begon van 'de ware wet', die in twee perioden van 500 jaar uiteen viel. De eerste periode was die van 'volkomen verlichting' (Jap. *gedatsu*) en de tweede die van 'meditatie' (*zenjo*), dat wil zeggen een periode waarin meditatie functioneert als middel om die volkomen verlichting te bereiken, dan wel daar zeer dicht bij te komen.

Na een totaal van duizend jaar begon het tweede stadium, dat van 'de

3 In feite bestonden er zowel in China als Japan verschillende berekeningen voor het sterfjaar van de Boeddha en het precieze tijdsverloop en de respectievelijke duur van de verschillende stadia van de *dharma*. Voor meer detail over deze discussie zie bv. Marra 1988, p. 25-28. Zie ook Stone 1985, I, p. 31-32.

imitatie-*dharma*', dat ook weer in twee perioden van 500 jaar verdeeld was. Met dit stadium was het bereiken van verlichting binnen praktisch onmogelijk geworden. De derde periode van vijfhonderd jaar was die van het 'luisteren' (*tamon*), waarin de mens afhankelijk is geworden van het aanhoren van de prediking en men de ethische voorschriften volgt. De daaropvolgende periode is die van de 'tempel- en pagodabouw' (*zoto*), waarin de religieuze praktijk is teruggebracht tot devote handelingen die tot de buitenkant beperkt blijven.

Na een totaal van tweeduizend jaar breekt dan de vijfde periode van vijfhonderd jaar aan, die van 'chaos' (*tojo*). Hiermee is ook het laatste stadium van de *dharma* begonnen, het zogenaamde 'einde der wet' of 'de laatste dagen van de *dharma*'. In het algemeen legde men in Japan vooral de nadruk op de verdeling in drie stadia en spraken zich niet nadrukkelijk uit over het einde van het laatste stadium; er werd gebruik gemaakt van getallen als 10.000, in feite een symbool voor oneindigheid. Middeleeuwse Japanners waren ervan overtuigd dat dat einde van de Boeddha's leer een werkelijkheid was die zij zelf meemaakten en dat de realiteit van het hier en nu zich voltrok volgens de neergaande lijn van verval zoals die in de *Soetra van de grote verzameling* was vastgelegd.

'Het einde van der wet' als oost-Aziatische concept

Een veelgehoorde verklaring van de moderne wetenschap is dat de opkomst van deze preoccupatie met het einde der tijden zijn ontstaan vindt in een interne, religieuze crisis en in een bedreiging van de geloofsgemeenschap door anderen. Traditionele voorbeelden van intern verval zijn de degeneratie van de religieuze gemeenschap (Sanskriet *samgha*), een gemis aan religieuze ijver, toenemende decadentie of zelfs het toetreden van vrouwen tot de geloofsgemeenschap. Daarnaast zou de oorzaak van het eindtijdgeloof ook gezocht moeten worden bij externe oorzaken als overheidsmaatregelen tegen Boeddhisme en invasies vanuit het buitenland. Kortom, er is een verband tussen de populariteit van zulke eindtijdtheorieën en politieke crises en sociale veranderingen. De voornaamste exponent van deze verklaring is de Japanse historicus van het Boeddhisme Yamada

Ryujo (1895-1979).⁴

Hoewel het idee van een geleidelijk verval van de *dharma* al sinds de eerste boeddhistische geschriften bestaat en dus ook in India bekend was, is het geloof in een dergelijk historisch verloop van deze drie stadia geen integraal onderdeel van de door iedereen gedeelde boeddhistische kosmologie. Het is eerder typisch oost-Aziatisch gedachtengoed; alleen landen als China en Japan kenden de obsessie met de effecten van het verval van de *dharma* op hun gemeenschappen.⁵ Hier moet opgemerkt worden dat het Chinees en Japans Boeddhisme verschilt van het in het Westen beter bekende 'oude' of 'kleine voertuig' (Sk. *hinayana*)-Boeddhisme uit India. Het 'grote voertuig' (*mahayana*)-Boeddhisme, dat in India pas na de dood van de Boeddha opkwam en in China en Japan dominant is, verlossing predikt voor een bredere groep dan alleen monniken en veel uitgebreider ingaat op de ontwikkelingen van de leer na de Boeddha's dood. Wat ook de precieze oorzaken mogen zijn van de eindtijd-populariteit in oost-Azië, er is een duidelijk verschil tussen Chinese en Japanse ideeën over het begin van het laatste stadium van de *dharma*. Er zijn sterke aanwijzingen dat men in China al in de zesde eeuwse geloofde dat de *mofa* ('het einde der wet') begonnen was.⁶

4 Zo stelt Yamada onder meer dat en in India en in China de notie van het einde van de *dharma* pas opkwam na invallen door vreemde volkeren en (Chinese) vervolgingen van boeddhisten. Voor een samenvatting van Yamada's theorieën, zie zijn 'The Logic of Crisis: The Mappo Theory in India, China and Japan', in: *Proceedings of the IXth International Congress of the History of Religions* (Tokio 1960) 459-462. Voor een weerlegging ervan, zie Nattier 1991, 110-117.

5 Bijv. Marra 1988, p. 27ff; Nattier 1991, p. 65-118.

6 Zie Stone 1985 I, p. 31; Nattier 1991, p. 110-111. De eerste die in China het verval van de *dharma* in drie vastomlijnde stadia beschreven lijkt te hebben is de monnik Huisi (515-577), aan wie de *De gelofte afgelegd door de Grote Meditatiemeester uit Nanyue* (*Nanyue si dachanshi lishi yuanwen*) wordt toegeschreven waarin dit drievuldig systeem beschreven staat. Voor een vertaling, zie Magnin 1979, p. 206-238. Niet alle religieuze bewegingen in China hielden vast aan deze driedeling in het verval van de *dharma*. Zo houdt Jamie Hubbard vol dat de Chinese term *mofa* binnen de San jie jiao ('leer van de drie gradaties')-beweging, die in de zesde en zevende eeuw opkwam, niet gebruikt werd om een specifiek moment in het verval van de *dharma* aan te duiden, maar meer, en dan nog mondjesmaat, functioneerde als abstracter, algemeen begrip. Hubbard 1996.

‘Het einde der wet’ in Japan

In middeleeuws Japan daarentegen waren de meesten het erover eens dat, aangezien Sakyamuni was gestorven in 949 v. C., het stadium van het ‘einde van de wet’ (*mappo*) begon in het jaar 1052. Zo werd dat ook in officiële annalen opgetekend. In zijn *Keizerlijke chronologieën* (*Teio hennen ki*, ca. 1375) merkt de monnik Eiyu bijvoorbeeld op voor het jaar 1052: ‘Het zevende jaar van Eijo (1052), cyclisch teken *mizunoe-tatsu*. We treden het tijdperk van het einde der wet binnen.’⁷

Aan het begin van de twaalfde eeuw leek er voor de meeste Japanners alle reden te zijn om *mappo*-theorieën gestaafd te zien door politieke crises en sociale onrust. Vanaf dit moment duikt de term *mappo* ook steeds vaker op in wereldse literatuur, onder meer als retorische wending om onethisch gedrag te verklaren.

Het ging niet goed met Japan. Het oude staatsbestel was uiteengevallen. Het bureaucratisch systeem was een schaduw van zijn oude zelf. Het land werd geregeerd door de Fujiwara-clan die verregaande controle had over het keizershuis en de verdeling van landerijen. Boeddhistische kloosters hadden staande legers die elkaar regelmatig bevochten vanwege wel heel aardse ruzies. Opkomende krijgers-families vochten hun eigen oorlogjes uit waarbij ook leden van het keizerlijk huis en hofadel betrokken raakten, wat leidde tot een burgeroorlog die in 1191 het politiek landschap radicaal veranderde met de instelling van een militair regime (*bakufu*). Op de koop toe leek het land geteisterd te worden door een reeks natuurrampen, met als een van de dieptepunten de rampzalige brand in de beroemde Hasedera-tempel in het omineuze jaar 1052. Dat het laatste stadium van de *dharma* inderdaad was aangebroken leek nauwelijks te betwijfeld te kunnen worden. De vraag was nu: wat eraan te doen?

7 *Shintei zoho Kokushi taikei* 12; Hashikawa Tadashi, *Sogo Nihon bukkyoshi*, (Tokio:1933) 279.

‘Het einde der wet’ als nieuw begin

Al eerder hadden religieuze denkers zich uitgesproken over de negatieve implicaties van *mappo* voor de religieuze praktijk. De motor achter geloofshandelingen was nu angst; met het gevoel dat de eindtijd reëel werd, kregen ook voorstellingen van de hel een concreter karakter. Aangespoord door doctrinaire controverses en een toenemende vermenging van wereldse en religieuze preoccupaties binnen de monnikengemeenschap van zijn eigen Enryaku-tempel, schreef de monnik Genshin (942-1017) zijn *De essentie van wedergeboorte in het paradijs* (*Ôjo yoshu*, 985). In zijn voorwoord stelde Genshin onomwonden dat het besef van de *dharmā* zo geslonken was, dat eigenlijk de enige redding lag in wedergeboorte in het Reine Land, oftewel het Westelijk Paradijs van de Boeddha Amida. Daartoe moest men vertrouwen op religieuze oefeningen: ‘De leer en de oefeningen om herboren te worden in het Paradijs zijn het belangrijkste dat ons rest in deze laatste dagen van een wereld die haar puurheid kwijt is. Wie zal hen niet volgen, of hij nu monnik of leek is, hoog of laag?’⁸ Om aan te geven dat het hem ernst was, schetste Genshin eerst heel concreet en uiterst beeldend welke gevolgen de menselijke onwetenschap en zwakheid tot gevolg hadden. Er bestond een verfijnde hiërarchie binnen een veelvoud aan hellen en elke misstap stond een aparte en eindeloze straf te wachten. Zo werden moordenaars en dieven geroosterd en met ijzeren zweepen bewerkt in de Hel der Zwarte Zweepen en waren leugenaars, dronkaards en drankhandelaren die met water aangelengde *sake* verkochten voorbestemd voor de Hel van het Gejammer. Deze gedetailleerde voorstellingen, die in de regel gelezen werden in combinatie met rolschilderingen waarop de hellen grafisch waren verbeeld (de zgn. ‘hellenschilderingen’ of *jigoku zoshi*), moesten Genshin’s publiek ontvankelijk maken voor zijn boodschap. De boodschap was simpel: redding, d.w.z. verlichting, was alleen nog mogelijk via wedergeboorte in het paradijs van de Boeddha Amida. Vooral door te vertrouwen op het mededogen van Amida en door een leven van actieve devotie, in het bijzonder het aanroepen van deze Boeddha (het zgn. *nenbutsu*), maakte men kans op wedergeboorte in het paradijs.

Navolgers van Genshin als Honen (1133-1212) predikten een nog veel exclusievere afhankelijkheid van de Boeddha Amida en de *nenbutsu*-praktijk. De aandacht voor de aantrekkelijkheid van deze twee elementen zorgde ervoor dat het Amida-geloof al snel een zeer populaire religieuze stroming werd. Een groot deel van de aantrekkingskracht ervan lag in het feit dat het hier ging om een eenvoudige

8 *Ôjo yoshu*, *Nihon shiso taikei* 6 (Tokio 1970) 10.

religieuze oefening: de kracht lag in het herhalen van Amida's naam en deed geen beroep op ingewikkelde tekstexegeses of religieuze oefeningen.

Andere schrijvers zagen de situatie minder somber in. Een invloedrijke tekst in de gedachtenvorming over de consequenties van *mappo* was *De lamp van het einde der wet* (*Mappo tomyo ki*). De tekst werd toegeschreven aan de Japanse stichter van de Tendai-school Saicho (766-822), maar kan niet ouder zijn dan het einde van de tiende eeuw. Ook hier was het uitgangspunt dat een mens die zich aan de voorschriften van de Boeddha hield al net zo zeldzaam was als 'een tijger tussen de marktstalletjes',⁹ en lag de nadruk op het gegeven dat mensen, zowel leken als monniken, kortzichtig en verblind waren. Een gevolg was dat de tekst weliswaar niet aanzette tot slecht gedrag, maar dat de anonieme auteur ervan dat wel zag als een onvermijdelijke eigenschap van zijn tijd. Mensen moesten zich bezinnen op hun slechte eigenschappen en beseffen dat goede daden alleen niet voldoende waren om verlichting te bereiken. Religieus gedrag en andere zaken konden alleen beoordeeld worden in voortdurende verhouding tot het specifieke moment in tijd (*ji*), de leer (*kyo*) en het menselijk vermogen (*ki* of *kiryō*).¹⁰

Het boeiende is dat het *mappo*-gedachtengoed ook gezorgd heeft voor een positieve kijk op het verloop van de geschiedenis. Hier vallen enige vergelijkingen te trekken met andere eindtijdbewegingen, met name in middeleeuws Europa, waarbij vaak religieuze en politieke modellen waren verweven: een crisissituatie leidt tot een herooverweging van de modellen die op dat moment in zwang zijn. In middeleeuws Japan werden het specifieke moment in tijd, maar ook de plaats, en het menselijk vermogen gezamenlijk de coördinaten voor de ontwikkeling van nieuw gedachtengoed en het geloof dat het lot van Japan en ook het eigen lot veranderd konden worden.¹¹ Deze elementen en zulke redeneringen over veranderingen in religieus gedrag spelen niet alleen een belangrijke rol in het werk van de boeddhistische denkers en historici Jien en Nichiren, maar ook al bij de anonieme auteur van de *De lamp van het einde der wet*. Die beweert dat, aangezien de inhoud

9 *Dengyo Daishi zenshu* deel 1 (Tokio 1989) 418. De uitdrukking komt uit de *Hanfei zi*, hoofdstuk 30, en is een metafoor voor iets ongelofelijks. Voor een vertaling van de *Mappo tomyo ki*, zie Rhodes 1980.

10 O.m. Marra 1988, p. 41-51, 287-290.

11 Zie ook Dolce 1992, 103.

van de leer toch verloren is gegaan, het vasthouden aan teksten over de leer weinig zinvol is: 'Omdat er nu geen *dharma*-voorschriften zijn, wat voor voorschriften zou men dan kunnen overtreden?'¹² Een fixatie op religieuze voorschriften was zinloos omdat die in de huidige situatie niet van toepassing waren, schreef hij, en men kon maar beter pragmatisch zijn en er het beste van maken. Zo'n stelling brak dogma's over religieus gedrag open en daarmee waren nieuwe mogelijkheden geboren.

Deze nieuwe vorm van religie bood een andere vorm van inzicht en redding door een herwaardering van dit bestaan en dit moment, waarop de nieuwe focus lag. De religieuze crisis werd ook gevoeld op sociaal-politiek niveau, dus kwamen er ook pogingen oplossingen te suggereren op dat vlak. De historicus en boeddhistisch denker Jien is daarvan een voorbeeld en ook Nichiren had concrete ideeën over de relaties tussen de sociale en politieke onrust en de religieuze status quo. Beiden bedienden zich van een herformulering van de geschiedenis.

Jien

Het eerste consequent interpretatieve geschiedwerk in de Japanse geschiedenis is de *Gukansho*, of *Aantekeningen van een beperkt blikveld*, dat in 1220 voltooid werd door Jien (1155-1225), de hoofdabt van de boeddhistische Tendai-school en afkomstig uit de hoogste kringen van de hofadel. Jien's geschiedwerk is vernieuwend geweest, mede omdat het nadrukkelijk het heden interpreteerde als het direct en logisch gevolg van een lineaire historische ontwikkeling en die interpretaties op detailniveau wist te handhaven én omdat hij die ontwikkeling koppelde aan religieuze noties van tijdsverloop, met name die van het verval in de leer van de Boeddha.

Japans eerste geschiedwerken waren officiële overheidsprojecten die geënt waren op Chinese historiën. De oudste modellen in China zelf waren vooral compilaties van gortdroge feiten, met de destijds aan Confucius zelf toegeschreven *Annalen van lente en herfst* (*Chunqiu*) als bekendste voorbeeld. Het tweede Chinese model, de *Shiji* of *Optekeningen van de historiograaf*, breidde de annalen uit met onder meer verhandelingen over een keur aan onderwerpen en de zgn. 'exemplarische overleveringen' (Ch. *liezhuan*) of biografieën van bekende en beruchte personen. Dit werd de standaardformule voor de Chinese dynastieke geschiedenissen die elke nieuwe dynastie liet compileren voor de oude verslagen

12 Dengyo Daishi zenshu deel 1, 471.

dynastie. In China was daarmee de daad van geschiedschrijving een daad van legitimatie van het nieuwe regime. Geschiedenissen sugereerden zodoende ook een cyclus van opkomst en ondergang van de dynastieën, waarbij elke cyclus zijn eigen geschiedenis kreeg opgetekend. Dit paste uitstekend in de oost-Aziatische gedachtgang dat eigenlijk alles een cyclus kent: het jaar, een mensenleven, de geschiedenis zelf.

In Japan werden de dynastieke geschiedenissen uit China een historiografisch voorbeeld toen in het begin van de achttiende eeuw het land zijn eigen geschiedenissen begon te schrijven. Een duidelijk politiek doel dat met deze overheidsopdrachten aan Japans eerste historici gediend werd was de legitimatie van het Japanse keizershuis, dat na een verwoede strijd in de zevende eeuw de hegemonie over andere adellijke clans had weten te verkrijgen. Dat was een doel waarvoor de Chinese modellen ruimschoots materiaal boden. Het idee van een dynastieke cyclus daarentegen sprak de Japanse geschiedschrijvers niet aan. Hun taak was juist aan te tonen dat Japan geregeerd werd door een ononderbroken lijn van afstammelingen van de eerste, mythische keizer Jinmu, die in 660 v.C. de troon zou hebben bestegen. Het resultaat was een reeks van gaandeweg gedetailleerder wordende reeks in het Chinees gestelde geschiedenissen volgens het annalen-model, waaraan het interpretatieve element ontbrak. De Japanse historici beweerden weliswaar dat zij, in navolging van Confucius en zijn *Annalen van lente en herfst*, een selectie hadden gemaakt van hun bronnenmateriaal en daarmee morele oordelen over historische personen gaven, maar tot een consequente interpretatie van historische ontwikkelingen kwam het niet.¹³

Naast deze officiële geschiedenissen had Jien kunnen terugvallen op onofficiële geschiedwerken, waarvan er ruwweg twee genres bestonden. Het eerste genre staat tegenwoordig bekend als 'historische vertelling' (*rekishi monogatari*), het tweede als 'krijgsvertelling' (*gunki monogatari*). Beide zijn in het Japans geschreven min of meer gefictioneerde weerslagen van historische gebeurtenissen, waarbij in het tweede genre, dat voor Jien en zijn tijdgenoten vrij nieuw was, de nadruk valt op

13 Zie onder meer Brownlee 1991, 8-40, Sakamoto 1991, xi-xxviii, 3-29, en Delmer Brown in Brown en Ishida 1979, 353-401. Sakamoto's obsessie is de historische betrouwbaarheid van Japans oudste geschiedwerken, maar juist daardoor is hij er erg op gespist de retorische aspecten van deze bronnen te ontrafelen.

burgeroorlogen en de heldendaden van krijgers. De historische betrouwbaarheid wisselt nogal, maar Jien's tijdgenoten zagen deze geschiedenissen wel als de realistische neerslag van het verleden. Geen van deze bestaande genres koos Jien als model.

In tegenstelling tot de officiële geschiedenissen, koos Jien ervoor in het Japans te schrijven en in tegenstelling tot alles wat er eerder in Japan geschreven was, bood hij een synthetiserend overzicht van de Japanse geschiedenis. Het historiografisch kader dat hij koos was het boeddhistische geloof in een geleidelijk verval van de leer. Jien stelde expliciet dat in Japan de 'keizerlijke wet' (*obo*) samenviel met de 'boeddhistische wet'. Hij verdeelde de geschiedenis in zeven perioden van geleidelijk verval dat het gevolg was van een toenemende verwijdering tussen de keizerlijke wet en de leer van de Boeddha. De krachten die dat verval reguleerden noemde hij de 'Principes' (*dori*) en zijn de motor achter Jien's interpretatie van de geschiedenis.

In zijn voorwoord tot de *Gukansho* laat Jien er geen misverstand over bestaan dat geschiedenis beheerst werd door lineaire verslechtering en dat alleen iemand het lot van Japan nog kon keren die oog had voor de krachten achter dat verval, de 'Principes':

Met het verstrijken van de jaren en de dagen denk ik alleen nog maar aan de Principes van de dingen en terwijl ik vertroosting zoek voor de slapeloosheid van mijn oude dag besteed ik, naarmate mijn levensjaren zich opstapelen, steeds meer tijd aan het bestuderen van de wereld en besef ik dat de Principes al sinds lange tijd aan verandering onderhevig zijn. [...] Ik wil het hier hebben over hoe deze wereld in een rechte lijn verandert en verslechtert door de Principes. Maar ook al ben ik ervan overtuigd dat de zij daadwerkelijk werkzaam zijn, toch geloven de mensen me niet en lijken zij erop gebrand zich van de Principes af te wenden, waardoor de wereld in nog grotere chaos wordt gestort. Daarom ben ik begonnen te schrijven, om mijn hart tot rust te laten komen dat zich over deze zaken zorgen maakt.¹⁴

Cyclische processen waren Jien niet vreemd, maar een lineaire ontwikkeling van verval overheerste in zijn notie van geschiedenis. Hij stelde dat, net zoals tijd gemeten kon worden in wederkerende processen, bijvoorbeeld in de in oost-Azië

14 *Gukansho, Nihon koten bungaku taikei* deel 84 (Tokio 1967) 129.

gebruikelijke cycli van zestig jaar, ook geschiedenis cycli doormaakte en dat na elke verdere terugval er een opleving plaatsvond, maar dat de verbetering altijd minder was dan het verval en de grote lijn er dus een van verslechtering was.¹⁵

Jien's periodisering in zeven historische tijdseenheden kwam overeen met het gradueel verval van de de Boeddha's leer. De periode van de mythische troonsbestijging door keizer Jinmu in 660 v. C. tot en met de dood van keizer Seimu in 190 n.C. viel samen met de periode van de ware *dharma*. De daaropvolgende twee perioden, tot en met de dood van Jien's belangrijkste voorvader, de succes-volle staatsman Fujiwara no Michinaga (966-1027), 1974 jaar na de dood van Sakyamuni, overlapt met het stadium van de imitatie-*dharma*. De resterende vier perioden tot aan Jien's tijd vielen onder de laatste dagen van de *dharma*.¹⁶ Op de vraag wat er dan moest gebeuren om het lot van Japan te verbeteren had Jien ook een antwoord. Zijn neefje zou de nieuwe *shogun* van Japan moeten worden en Jien's familie zou zo een brug vormen tussen het keizerlijk hof en het militaire regime (*bakufu*) in Kamakura, in oost-Japan. Daarmee kon een nieuwe, zij het tijdelijke, cyclus van verbetering worden ingezet.

Jien was behalve een invloedrijk boeddhistisch denker ook een aristocraat. Als zodanig stond hij dicht bij een belangrijk centrum van wereldse macht, het keizerlijk hof in Kioto. Het is niet verwonderlijk dat hij theorieën over de ontwikkeling van het Boeddhisme in Japan combineerde met een bezorgdheid over de toekomst van de hofadel. De centrale figuur in Kioto op dat moment was de afgetreden keizer Go-Toba (1180-1239), die aan leek te sturen op een geweldadige confrontatie met het militaire regime. Aangezien de keizerlijke wet steeds verder afweek van de *dharma* en het dus steeds slechter gesteld was met de keizerlijke regering, leek het Jien niet verstandig zo'n oorlog te beginnen. De historische onvermijdelijkheid van verval zou Go-Toba juist ertoe moeten aanzetten plannen voor een dergelijke oorlog af te blazen en de realiteit van het militair regime te accepteren. Toch heeft de *Gukansho* niet het beoogde effect gehad: ruim een jaar na de voltooiing ervan stortte Go-Toba zich in een rampzalige oorlog, waaruit her militair regime als totaaloverwinnaar naar voren kwam. De afbraak van het keizerlijk

15 *Gukansho, Nihon koten bungaku taikei* deel 84, 147.

16 Zie hiervoor Brown en Ishida 1979, 429-432; en Marra 1985, 321-323.

gezag leek compleet.

Jien interpreteerde het bestaan van het militair regime als onderdeel van het lot van Japan, zoals dat door de Principes bestierd werd. Hij was niet zozeer pro-*bakufu* als wel bezorgd over de status van de adellijke groep waartoe hij behoorde. Er zijn aanwijzingen dat Jien een kopie van de *Gukansho* stuurde naar Saionji Kintsune (1171-1244), een aristocraat die nauwe banden onderhield met de Hojo-familie in Kamakura. Via Kintsune hoopte hij waarschijnlijk met zijn geschiedwerk deze militaire leiders in het oosten te bereiken. Zowel keizer als *shogun* waren eigenlijk vooral een stroman, wiens politieke mogelijkheden werden bepaald en vooral beknot door de werkelijke politieke machthebbers: de Fujiwara-clan in Kioto, waartoe Jien behoorde, en de Hojo-familie in Kamakura, die al enkele generaties de Militaire Regenten leverde. Nu Jien's twee jaar oude neef inderdaad net benoemd was tot vierde *shogun*, leek een *entente cordiale* tussen de hofadel en de Militaire Regenten een zinnig beleid. Jien betoonde zich dus ook een politiek realist, een houding die hij deelde met Nichiren; ook deze herkende in Kamakura het ware centrum van de politieke macht.

Jien koppelde de notie van de Principes als ordenende kracht in de geschiedenis aan een andere lineaire ontwikkeling, die samengevat werd in de theorie van de 'honderd vorsten' (*hyakuo*). Het idee dat Japan precies honderd keizers zou kennen, was wijdverspreid in de dertiende eeuw en was ontleend aan de biografie van de Chinese filosoof Dong Zhongshu (217-104 v.C.) in de *Geschiedenis van de Vroege Han* (*Hou Han shu*). Ook Chinese boeddhistische teksten kenden het begrip. Daar betekende de term niet meer dan 'alle vorsten' en ook de eerste keer dat de term in een Japanse tekst voorkomt, in Japans oudste geschiedwerk de *Aantekeningen van oude zaken* (*Kojiki*, 712), duidt die een oneindige reeks regeerperiodes aan.¹⁷ In twaalfde-eeuws Japan daarentegen ontwikkelde zich dat tot de gedachte dat de shinto-godheid en bodhisattva Hachiman, samen met de Zonnegodin Amaterasu en de beschermgod van Jien's eigen clan, de godheid van Kasuga, de gelofte had afgelegd om precies honderd generaties van Japanse keizers te beschermen. Jien stelde in zijn voorwoord vast dat in 1219 'we nu in de 84e regeerperiode leven en dat er niet veel meer over zijn' en herhaalt later in de tekst dat er nog maar zestien regeerperiodes resten. Deze omslag in de interpretatie van het begrip 'honderd vorsten' valt samen met de opkomst van het *mappo*-gedachtengoed en dat lijkt niet toevallig; beide behelzen een geloof in een lineaire ontwikkeling die eindigt met totaal verval.

17 *Kojiki, Nihon koten bungaku taikei* deel 1, 42.

Wat er zou gebeuren wanneer de honderste keizer aftrad was niet helemaal duidelijk, maar Jien zag in ieder geval een parallel van onvermijdelijk verval van het keizerschap en politiek bestel. Jien's geloof in de beschermende macht van de drie godheden is zo groot, dat hij zich niet erg druk lijkt te maken over het einde van de 'honderd vorsten'-periode. Daar komt bij dat hij lijkt te suggeren dat het met zo'n vaart niet lopen zal: hij trekt de vergelijking tussen de cycli van verval gevolgd door korte verbeteringen en een man die een stapel papier gebruikt en maakt een expliciete analogie met de honderd regeerperiodes. De stapel bevat honderd katernen papier. De man verbruikt de stapel tot er nog maar een paar katernen overblijven en vult die dan aan, maar niet tot de oorspronkelijke honderd maar tot negentig. Dit proces herhaalt zich en de stapel wordt dus wel aangevuld maar nooit volledig, zodat de oorspronkelijke honderd katernen ruimschoots overschreden worden en het papier ooit op zal raken. Wel is het zo dat dat moment voor een bijna eeuwige periode wordt uitgesteld. Overigens speelde ook bij Nichiren de theorie van de 'honderd vorsten' een grote rol in zijn ideeën over de toekomst van Japan. Later, in de veertiende eeuw, toen de honderdste regeerperiode een realiteit dreigde te worden, werd de term 'honderd vorsten' juist weer geïnterpreteerd als een oneindig aantal.¹⁸

Nichiren

Nichiren was een van de productiefste boeddhistische schrijvers in middeleeuws Japan en de stichter van een religieuze beweging die nog steeds bestaat. Nichiren legde de nadruk op de noodzaak om de boeddhistische doctrines aan te passen aan de omstandigheden waarin de gemeenschap zich op dat moment bevond, om de leer te prediken 'in overeenkomst met de tijden' (*tekiji*). In een van zijn eerste werken schrijft hij dat het besef dat Japan nu in de vijfde periode van vijfhonderd jaar na de

18 *Gukansho, Nihon koten bungaku taikei* deel 84, 147-148. Voor Nichiren's theoriën over de 'honderd vorsten', zie o.m. zijn *Brieven over de vorst van ons goddelijk land* (*Shinkoku go sho*) en *Uren van gebed* (*Kito sho*). Zie verder Brown en Ishida 1979, 432-434; Marra 1985, 326; Brownlee 1991, 97; en ook Tsuruoka Masayo, 1997, 'Nichiren shonin no hyakuo shiso ni tsuite: Jien to no hikaku', in *Nichiren kyogaku kenkyujo kiyo* 24, 55-68.

dood van de Boeddha is beland, inhoudt dat men 'de tijden kent'.¹⁹

Nichiren vond het niet zorgwekkend dat Japan nu in 'het einde van de *dharma*' beland was. Integendeel, er is zelfs sprake van een actief verlangen naar dat stadium. Nichiren was ervan overtuigd dat het beter was om als gewoon mens geboren te worden in de *mappo*-periode dan als heilige in vroegere perioden.²⁰ De reden daarvoor was dat eerder de tijd nog niet rijp was voor de superieure leer zoals die was vastgelegd in de *Lotus soetra*, een van de populairste boeddhistische teksten in oost-Azië is die Nichiren zag als de laatste prediking van de Boeddha.

Eerder werd al duidelijk dat het besef in de *mappo*-periode te leven bij veel vroeg-middeleeuwse religieuze denkers leidde tot de angst dat verlichting onmogelijk was geworden, maar dat die angst uiteindelijk omsloeg in de zoektocht naar een nieuwe vorm van redding. Een belangrijk resultaat van die queeste was een exclusieve vorm van religieuze oefening die voor iedereen geschikt was, man of vrouw, wijs of dom, en die snelle toegang tot onmiddellijke verlichting bood. Bij Nichiren was die oefening het reciteren van de titel van de *Lotus soetra*. Hij beschouwde die als de essentie van de gehele leer van de Boeddha:

Het lijdt geen twijfel dat de eindtijd die beschreven wordt in de Soetra van de grote verzameling de tijd is waarin wij nu leven. Maar wat volgt op het verlies van de zuivere leer is de verkondiging van het heil van de grote zuivere leer van de titel van de Lotus soetra.²¹

Vroeger, zo leerde Nichiren, had men nog de beschikking over andere methodes om verlichting te bereiken en het bescheiden gebruik van de *Lotus soetra* werd altijd gecombineerd met andere methoden. Het exclusief gebruik van deze soetra was voorbehouden aan de onwetende mens uit het laatste stadium van de *dharma*. Nichiren trok de vergelijking met een zieke: wanneer de ziekte (het onvermogen verlichting te bereiken) erger is, dan moet de arts (de Boeddha) het zwaarste medicijn (de *Lotus soetra*) toedienen. Dankzij de effectiefste prediking kunnen zelfs mensen verlichting breken die hun *karma*-banden met de Boeddha kwijt zijn door

19 *Kyokijikoku sho* ('Aantekeningen over de leer, het menselijk vermogen, het moment en het land'), *Showa teihon Nichiren shonin ibun* deel 1 (Minobu 1988) 245.

20 *Senjisho* ('Aantekeningen over het kiezen van het moment'), *Showa teihon Nichiren shonin ibun* deel 2 1009.

21 *Senjisho*, *Showa teihon Nichiren shonin ibun* deel 2 1007.

eeuwen van verval van de *dharmā*. Met deze redenering draaide Nichiren het proces van verval om en bracht het zelfs tot stilstand. Hij sprak dan ook van 'zich verheugen in het einde van de *dharmā*', omdat dit nu de 'perfecte tijd' (*enji*) om de Boeddhistatus te bereiken.

Nichiren's betoog bleef niet abstract, noch was hij alleen in de spirituele aspecten van zijn tijd geïnteresseerd. Hij zag een oorzakelijk verband tussen het verval van de *dharmā* en de concrete historische gebeurtenissen die zich in Japan voordeden. In religieuze termen claimde hij dat de oorzaak van 's lands ongeluk lag bij 'slechte monniken' (*akuso*), die hij bij naam noemde. Verval wordt veroorzaakt door menselijk gedrag, niet door kosmische ontwikkelingen, geloofde Nichiren; de slechte monniken waren de rotte appels die de mand Japan aanstaken. Hij gebruikte de metafoor van de berg Sumeru, die het centrum van de wereld is in de boeddhistische kosmologie: 'Zelfs als men de berg Sumeru in brand steekt en hem langdurig laat branden, met al het gras en hout van de drieduizend werelden als brandstof, dan nog zou men de berg niet kunnen beschadigen. Maar wanneer de brand aan het einde van de *kalpa* ontstaat en binnenin, dan zal de berg Sumeru in een oogwenk geheel afbranden, zonder dat er iets overblijft.'²²

Dit is de sectarische polemiek waardoor Nichiren zo bekend geworden is in de geschiedenis van het Japans Boeddhisme. Hij bekritiseerde andere scholen als corrupt en niet in staat het land te redden, omdat hun doctrines inferieur waren aan de zijne. De behoefte die Nichiren voelde om zijn school te legitimeren was niet uniek en kwam voort uit de noodzaak zich af te zetten tegen andere scholen in zijn tijd die ook één enkele religieuze oefening predikten als de enige redding.

In politieke termen viel Nichiren de politieke steun aan die de slechte monniken ontvingen van machthebbers als de keizer, de hofaristocratie en de krijgersadel. De aardbevingen en kometen die gesignaleerd werden waren tekenen van de hemel om de machtigen op aarde duidelijk te maken dat zij de verkeerde doctrines aanhingen en dat die misvatting het einde van het land kon betekenen. Nichiren had een heilig geloof in de directe relatie tussen het verhevene en het wereldse: 'Staten bloeien op dankzij de *dharmā* en de *dharmā* wordt vereerd door de mensen. Als het land verdwijnt en de mensen sterven, wie zal dan de Boeddha

22 *Senjisho, Showa teihon Nichiren shonin ibun* deel 2 1050.

vereren en op de *dharma* vertrouwen? Juist door voor het land te bidden kan men de *dharma* vestigen.²³ Kortom, voorspoed van de natie is afhankelijk van het inzicht in het ware Boeddhisme, dat op zijn beurt niet kan bloeien zonder de onderdanen van de staat. Als een vorst de vrede in zijn land bewaren wil, schrijft Nichiren, dan moet hij naar de oorzaak zoeken van de toestand waarin zijn land zich bevindt. 'Maar als de vorst luistert naar wie kwaad spreken over de *dharma*, dan zal de hemel hem laten aanvallen door naburige staten, zullen demonen het land binnenvallen en zal het volk tegen zijn eigen heerser opstaan.'²⁴

In zijn verhandeling *Hoe het land te stabiliseren door de correcte dharma te vestigen* (*Rissho ankokuron*, 1260), aangeboden aan het militair gezag in Kamakura, schrijft Nichiren: 'Van de zeven rampen die in de soetra's beschreven staan resten er nog twee: invallen van overzee en burgeroorlog. [...] De rampen uit het verleden zijn genoegzaam bekend. Waarom twijfelen we dan nog aan de rampen die ons te wachten staan?'²⁵ Eerder merkten we al op dat de notie van buitenlandse invasies en de daarmee gepaard gaande vernietiging van de religieuze gemeenschap een niet onbekende thema is in de kanonieke literatuur over het einde van de *dharma*. Hieraan ontleende Nichiren zijn profetieën over het lot van zijn land; hij koppelde de oude boodschap aan de realiteit van middeleeuws Japan. In een later nawoord bij zijn verhandeling legt Nichiren uit dat hij met de term 'invallen van overzee' invasies van de Mongolen bedoelde, die in 1274 en 1281 inderdaad zouden plaatsvinden. Nichiren's uitspraak wordt minder profetisch dan hij lijkt, omdat hij dit pas schreef nadat het militair gezag in 1268 de eerste dreigbrief van Kublai Khan ontvangen had. Hoe dan ook, Nichiren gebruikte die gebeurtenis om zijn gezag als boeddhistisch leraar te vestigen. Dat zijn profetieën in feite *voorspellingen achteraf* waren deed niet terzake: invallen en oorlogen waren nu eenmaal tekenen van verval van de *dharma* en in een context waarin de symbiose van politieke en religieuze zaken essentieel was waren zij als zodanig relevanter dan natuurrampen.

Hetzelfde kan gezegd worden van Nichiren's voorspellingen over burgeroorlog, die opgevat werden als verwijzingen naar de strijd binnen het shogunaat van 1272 en waarbij verschillende leden van de Hojo-familie omkwamen. Zelfs als de geloofwaardigheid van dergelijke voorspellingen te betwisten

23 *Rissho ankokuron*, *Showa teihon Nichiren shonin ibun* deel 1 1049.

24 *Senjisho*, *Showa teihon Nichiren shonin ibun* deel 2 1046-1047. Uit deze woorden spreekt overduidelijk een besef van goddelijke straf, een concept dat bij boeddhistische denkers doorgaans geacht wordt niet te bestaan, maar dat bij Nichiren een belangrijke rol speelt.

25 *Rissho ankokuron*, *Showa teihon Nichiren shonin ibun* deel 1 255.

valt, is er voldoende bewijs in Nichiren's geschriften te vinden dat zijn religieuze ideeën enorm werd beïnvloed door de binnenlandse strijd waaronder Japan aan het begin van de dertiende eeuw gebukt ging en waarvan oud-keizer Go-Toba's oorlog tegen het militaire regime in 1221 het schokkendste voorbeeld was. In verschillende passages bediscussieert Nichiren de opkomst van de krijgersadel en hoe die de dood of verbanning van deze of gene keizer tot gevolg had. Anders dan Jien was Nichiren niet gepreoccupeerd met de machtsbasis en status van het keizerlijk huis, maar geïnteresseerd in de religieuze betekenis van historische gebeurtenissen. In die zin kan zijn gedachtengoed gezien worden als een vorm van werelds eindtijdgeloof, omdat het zich ontwikkelde binnen de context van crises, zowel religieuze als politieke belangen had en profetieën combineerde met een besef van het hier en nu.

Net zoals Nichiren in de dertiende-eeuws Japan verbond de Florentijnse monnik Savonarola in de jaren '90 van de vijftiende eeuw de religieuze crisis van zijn tijd met de noodzaak van politieke veranderingen en presenteerde zichzelf als degene die de situatie begreep en die op instigatie van God de burgers van Florence naar een betere wereld gidsen kon. Hij herinterpreteerde oudere profetieën en religieuze teksten om ze te laten slaan op de situatie waarin de stad zich op dat moment bevond. Religieus en politiek gedachtengoed werd door Savonarola gebruikt in een escatologisch besef van het verloop van de geschiedenis, dat uiteindelijk moest uitmonden in een betere wereld. Zijn profetieën waren dus niet zozeer gericht op het einde der tijden als wel op de wederopstanding van Florence; in zijn preken is ook duidelijk een verschuiving zichtbaar van een nadruk op *flagello* (goddelijke straf) naar *rinovazione* (vernieuwing, vnl. op geestelijk vlak).²⁶

Nichiren's positieve kijk op de geschiedenis leidde verder tot een omkering van de culturele geografie van het Boeddhisme. In zijn ogen speelde Japan een belangrijke rol in de ontwikkeling van het Boeddhisme. Vanuit de periferie die Japan was zou het Boeddhisme opnieuw zijn prediking beginnen. De feitelijke positie van Japan ten opzichte van algemeen erkende boeddhistische centra als India en China ontkende hij. Ondanks Japans geografische marginaliteit en ondanks het feit dat

26 Donald Weinstein, 'Millenarianism in a Civic Setting: the Savonarola Movement in Florence', in Thrupp 1962, 187-203, m.n. 192-199. Zie ook Norman Cohn 'Medieval Millenarism: Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements', in Thrupp 1962, 31-43.

Japan pas toegang kreeg tot de *dharma* in een periode van verval, zou het land een fundamentele rol spelen in de verspreiding ervan. Nichiren benadrukte dat Japan juist voorbestemd was zo'n rol te spelen. Deze visie lag dicht tegen de gedachte aan dat Japan een 'goddelijk land' (*shinkoku*) was, een idee dat in de loop van de middeleeuwen aan invloed zou winnen. De vormende elementen in zulke formuleringen waren de notie van het huidige moment als 'het einde der wet', een besef van de geografische positie van Japan binnen de 'drie landen' India, China en Japan, en een bezorgdheid over de juiste religieuze praktijk voor Japan. De eindtijd was nabij, maar daarmee ook de redding, verzekerde Nichiren, ook al omdat Japan superieur was aan India en China:

Als men de huidige situatie beschouwt met de Boeddha's profetieën in het achterhoofd, dan lijdt het geen twijfel dat de laatste vijfhonderd jaar van de *dharma* inderdaad begonnen zijn. Het Boeddhisme zal zonder mankeren opstaan vanuit het Oostelijk Land Japan. Zijn de natuurrampen en andere voortekenen niet duidelijker dan ooit?²⁷

Conclusie

Binnen het grotere theoretische raamwerk dat tijd zich in cycli blijft herhalen, zag middeleeuws Japan een verschuiving naar een lineair tijdsverloop gekoppeld aan het overlijden van de Boeddha. De overtuiging dat een wezenlijk begrip van de leer van de Boeddha sinds zijn dood aan verval onderhevig was en dat het jaar 1052 het moment markeerde waarop men onherroepelijk het stadium van het 'einde der wet' binnenging, leidde in vroeg-middeleeuws Japan tot de angst dat de kans op verlichting binnen het leven op aarde niet meer mogelijk was. Gaandeweg ontwikkelde die angst zich juist tot een geloof dat er een nieuwe vorm van redding mogelijk was. Wel stelden Nichiren en Jien dat de mogelijkheden voor verbetering sterk afhankelijk waren van het vermogen van de mens om te beseffen in welke toestand hij en zijn land zich bevonden.

Een dergelijk besef was in feite een historisch besef. Alleen door te begrijpen hoe de geschiedenis van Japan zich had ontwikkeld, kon men de huidige situatie

27 *Kenbutsu mirai ki* ('Onthulling van Boeddha's profetieën'), *Showa teihon Nichiren shonin ibun* deel 1 742.

doorgronden. Politieke ontwikkelingen werden geïnterpreteerd in termen van religieuze historiografie. Van de twee boeddhistische denkers in dit artikel was Jien meer politiek geëngageerd, terwijl Nichiren vooral gespitst was op de religieuze implicaties van de politieke realiteit. Beiden deelden een geloof in de verbondenheid van religieus en werelds verval, het geloof dat de geschiedenis niet het terrein is van de mens alleen maar dat die ook bestierd wordt door de Boeddhā's en shinto-godheden. Ook deelden zij de overtuiging dat het lot van Japan omkeerbaar was, als men maar oog had voor de tekenen van zijn tijd.

De eindtijdgedachte geformuleerd in het geloof in een 'einde der wet' is daarmee een wezenlijke factor in een begrip voor de manieren waarop de Japanse middeleeuwse maatschappij een historisch besef construeerde en daaraan uiting gaf.

Beknpte literatuurlijst/Suggesties voor verder lezen:

- Akira, Sadakat, *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins* (Tokio 1987).
- Brown, Delmer en Ichiro Ishida, *The Future and the Past: A Translation and Study of the Gukansho, an Interpretative History of Japan Written in 1219* (Berkeley 1979).
- Brownlee, John S., *Political Thought in Japanese Historical Writing: From Koijiki (712) to Tokushi Yoron (1712)* (Waterloo 1991).
- Dolce, Lucia, 'Awareness of Mappo: Soteriological Interpretations of Time in Nichiren', in *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, fourth series, 7 1992, 81-106.
- Hubbard, Jamie, 'Mo Fa, The Three Levels Movement, and the Theory of the Three Periods', in *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 19: 1 1996, 1-17.
- Magnin, Paul, *La vie et l'oeuvre de Huisi (515-577)* (Paris 1979)
- Marra, Michelle, 'The Development of Mappo Thought in Japan', in: *Japanese Journal of Religious Studies* 15: 1 1988, 25-54, en 15: 4 1988, 287-305.
- Marra, Michelle, 'The Conquest of Mappo: Jien and Kitabatake Chikafusa', in *Japanese Journal of Religious Studies* 12: 4 1985, 319-342.
- Nattier, Jan, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*

(Berkeley 1991).

Rhodes, Robert, 'Saicho's *Mappo Tomyoki*: The Candle of the Latter Dharma', in: *Eastern Buddhism*, new series, 13: 1 1980, 79-103.

Stone, Jackie, 'Seeking Enlightenment in the Last Age: *Mappo* Thought in Kamakura Buddhism', in *Eastern Buddhist*, new series, 18: 1 1985, 28-56, en 18: 2 1985, 35-64.

Taro, Sakamoto, *The Six National Histories of Japan* (Vancouver/Tokio 1991).

Thrupp, Sylvia L., (red.), *Millenial Dreams in Action: Eassys in Comparative Study* (Den Haag 1962)

Yampolsky, Philip B., (red.), *Selected Writings of Nichiren* (New York 1990).